

ヴェーバーの近代批判

阿 内 正 弘

序

西洋近代は人類が到達した最高の段階であり、そこでの世界の「理性化」(Rationalisierung)は普遍的価値を有しているという結論に対しては、今日多くの疑問が寄せられていると言えよう。古くはマルクスによる資本主義社会の批判に始まり、最近では例えばファイヤアーベントによる「知のアナキズム」の主張、さらにいわゆる「環境倫理学」の議論において西洋近代という枠組み自体の限界が問われるようになってきている。

しかしその際、西洋近代の成立状況について、そこで支配的な人間類型は何かという観点から多くの研究を行なったマックス・ヴェーバーは⁽¹⁾、つい最近まで西洋近代の普遍性を積極的に擁護しようとした人物とみなされてきた。したがって、従来は近代化について批判的立場にある者はヴェーバーを非難したし、反対に近代化を肯定的に受け取る者は自らの主張の論拠としてヴェーバーを持ち出していたわけである⁽²⁾。こうした傾向に対して、最近になってポイカート⁽³⁾やヘニス、さらにわが国では山之内靖氏⁽⁴⁾などによって、従来の解釈とは全く正反対の、「西洋近代批判者としてのヴェーバー」という像が提示されるようになってきた。すなわち、「モデルネ」の代表者から「ポスト・モデルネ」の告知者へと、ヴェーバー像の転換が今日生じていると言えよう。もちろんその場合、山之内靖氏の最近の著作における主張のように⁽⁵⁾、ヴェーバーが西洋近代に対してだけでなく、禁欲的プロテスタンティズム自体に対してもすでに否定的であったかどうかということに関しては議論が別れている。しかし、ヴェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』(以下、『プロ倫』と略記)や『職業としての学問』などの著作をわれわれが素直に読めば、少なくとも「ヨーロッパ近代の大いなる普遍的可能性を賛美するヴェーバー」という旧来の像が、今日もはや維持できないことは全く自明であるように思われる。これらの著作全体を流れる雰囲気は、西洋近代を賛美するといったような明るいものであるとは到底言えない。さらにそうした暗さをもたらしているものが、実は哲学者ニーチェの影であるということが多くの論者たちによって指摘

されている⁽⁶⁾。

以上のような観点から、本論稿においてはまず最初にヴェーバーの『プロ倫』や『職業としての学問』などの著作における議論が、ニーチェによる「神の死」の告知とどのような関連にあるのかを検討する。それに引き続き、ヴェーバーによる近代批判が現代のわれわれにとってどのような意味を有しているのかを明らかにしたい。

I

あまりにも月並みではあるが、ヴェーバーの近代批判を検討する場合には、やはり『プロ倫』の結末近くにある、以下の文章から始めなければならない。

こうした文化的発展の「末人たち」(die letzten Menschen)にとっては、間違いなく次のことばが真理となるであろう。「精神のない専門人 (Fachmenschen ohne Geist), 心情のない享楽人 (Genußmenschen ohne Herz), この無のもの (dies Nichts) は人間性のかつて到達したことのない段階にまですでに登りつめたと自惚れるであろう」と⁽⁷⁾。

ここで用いられている「末人たち」という概念が、ニーチェの著作に由来するものであることは全く明らかであると言えよう。そのことは、『職業としての学問』における次のような表現が明確に示している通りである。

素朴な楽観主義でついには科学……が幸福への道として褒めそやされているということは、「幸福を見出した」かの「末人たち」に対するニーチェの仮借のない批判にならって、完全に度外視してよい⁽⁸⁾。

さらにヴェーバーがニーチェから多くの対決すべき問題を引き継いでいることは、その死のわずか数週間前に彼が学生たちに対して以下のように語ったと言われていることから見て取ることができるであろう。

今日の学者、特に今日の哲学者の誠実さは、彼がニーチェとマルクスに対してどのような態度であるかということによって測り得る。自分自身の仕事の重要な部分が、この両者が成し遂げた仕事なしには達成し得なかったということを認めない者は、自分も他人も欺いている。その中にわれわれが精神的に実存している世界は、広範囲にわたってマルクスとニーチェによって刻印された世界である⁽⁹⁾。

それでは、ニーチェにおいて「末人」とはいったいどのような人間を意味しているのだろうか。この点に関して、例えば『ツァラトゥストラ』の中では以下のように言われている。少し長いが引用してみよう。

「……そこで私は彼らに最も軽蔑すべき者について語ろう。ところでそれは末人たちである。」そしてツァラトゥストラは民衆に向かって次のように語った。……わざわざなる

かな！人間がもはや憧憬の矢を人間を越えて彼方へと投げることなく、そしてその弓の弦がうなることを忘れる時代が来る。わざわざいなるかな！私はお前たちに言う。一つのダンスをする星を産むことができるためには、人は自らの中になおカオスを持たなければならない。私はお前たちに言う。お前たちは自らの中になおカオスを持っている。わざわざいなるかな！人間がもはや星を産まなくなる時代が来る。わざわざいなるかな！自分自身をもはや軽蔑できない、最も軽蔑すべき人間の時代が来る。見よ、私はお前たちに末人を示す。「愛とは何か？創造とは何か？憧憬とは何か？星とは何か？」—末人たちはそう尋ねて、ウインクをする。……「われわれは幸福を見出した」—と末人たちは言い、ウインクをする。彼らは生きるのが厄介な地方から去った。なぜなら、暖かさが必要だから。人はなお隣人を愛し、隣人に自分をこすりつける。なぜなら、暖かさが必要だから。病気になること、不信の念を持つことは彼らにとって罪深いことである。人は用心しながら悠然と歩く。未だに石や人間たちに躓く者は愚か者である。時々、少しの毒。それは快適な夢を見させる。そして最後に、快適な死のために大量の毒。人はなお労働する。なぜなら、労働は一つの娯楽だから。けれども、娯楽で疲れることがないように人は気を配る。人はもはや貧乏にも金持ちにもならない。共にあまりに厄介である。誰がなお統治しようと欲するのか？誰がなお服従しようと欲するのか？共にあまりに厄介である。牧人のいない一つの畜群！誰もが同じものを欲し、誰もが同じである。別様に感じる者は、自分の意志で精神病院に入る。「以前は世界全体が狂っていた」—と最も抜目のない者たちは言って、ウインクをする⁽¹⁰⁾。

末人たちは物質的な豊かさのみをひたすら追求し、世界から苦悩を追放して全員一律に快適な生活を得た。彼らはまさしく幸福を見出したと思ひ込んでしまった。けれども、それによって彼らは愛、創造性、憧憬、情熱などを忘れ、ひいては本来の人間性を失ってしまったのである。『プロ倫』においてヴェーバーが論じていた主題は、ニーチェが告知した「神の死」の後で、こうした末人たちがどのような過程を経て歴史に登場することになるのかということであった。そしてこの点に関しても、それが禁欲的プロテスタンティズムに由来するものであるというヴェーバーのテーゼは、議論の筋道は異なるものの、『悦ばしき科学』や『道徳の系譜』などにおけるニーチェの結論でもあったのである。

ニーチェによれば、近代ヨーロッパのニヒリズムは、キリスト教自身によってもたらされたものであった。すなわち、キリスト教の神に打ち勝ったものは、「キリスト教的道徳性それ自体、ますます厳密に受け取られた誠実さの概念、科学的良心にまで、何が何でもの知的潔白にまで移され昇華されたキリスト教的良心の聴罪師的繊細さ」⁽¹¹⁾なのである。こうした禁欲主義的な誠実さが第一に要求するものは「懷疑」であり、精神の強さや人間の自由はそれによって証明されることになる。このような誠実さに基づく懷疑は真理を愛する者にとって

欠くことのできない主体的条件であるが、今やそれがキリスト教自身に向けられることによってキリスト教道徳を滅ぼすことになったのである。なぜなら、本来はキリスト教の道徳によって育成された、このような知的誠実さを伴う強い精神にとっては、「自然をあたかもそれが神の善と庇護の証しであるかのようにみなすこと、神的理性に敬意を表して歴史を道徳的世界秩序や道徳的究極目的の不断の証明と解釈すること、……これらはもはや過去のものとなり、良心に背く」⁽¹²⁾からである。

さらにその際、キリスト教の禁欲主義的理想の敵であるように思われた科学が、実際には全くそうでないということがニーチェにとって問題であった。すなわち、キリスト教という伝統の下で育った科学的精神に対して、一切の確信を自らに許さないという禁欲へと強制しているものは、真理に対する無条件の意志であるが、これはまさしく形而上学的信仰であった。けれども、ニーチェが重視する「有用性」という点においては、真理も非真理も同等であり、有用な虚偽もまた存在し得るのである。すなわち、このような観点から見れば科学もまた「真理に絶対的な価値がある」という一つの信仰に基づいているのであって、「無前提」の科学などは存在しない。それゆえ、「真理への意志」に基づく科学自体が正当化を必要としているのだが、今までの哲学者たちすべてにはこうした意識が欠けていた。神としての真理自体を疑問視することなどは許されなかったのである。しかし、「禁欲主義的理想という神に対する信仰が否定される瞬間から、また新しい問題が存在する。すなわち、真理の価値という問題である。」⁽¹³⁾その際科学自体は決して価値を創造することができず、したがって科学の（キリスト教的な）禁欲主義的理想に対する関係は、それ自体においては決して敵対的ではないとみなされるのである。それどころか、ニーチェによれば禁欲主義的理想と同様に、科学においてもまたいわゆる「生の貧困化」が問題となっている。すなわち、コペルニクス以来の科学の「勝利」によって、「存在者の序列における人間の尊厳、独自性、代替不可能性に対する信仰は失われた。一人間はまさしく動物に、比喩も値引きも留保もなく動物になってしまった。その以前の信仰においては自らをほとんど神（神の子、神人）であると信じていたその人間がである。」⁽¹⁴⁾

さらにニーチェによれば、禁欲主義的理想の真の敵対者は「芸術」であった。というのは、「そこにおいてはまさしく虚偽が聖化され、欺瞞への意志が良心を片付けてしまう」⁽¹⁵⁾からである。科学と芸術との敵対関係は、プラトンとホメロスとの関係に最も明確に現われている。プラトンが『国家』において、ホメロスに代表される詩人を自らの理想国家から追放しようとしたことは有名であろう⁽¹⁶⁾。けれども、他方においてニーチェの見解では芸術家ほど腐敗しやすい人間はなく、それゆえ芸術家が反対に禁欲主義的理想のために奉仕することが実際にはしばしばあり得たのである。

ニーチェにとってヨーロッパにおけるニヒリズムは、二千年に及ぶその歴史の必然的な運

命であった。したがって、この時代においては従来の価値を根本的に転倒することが要求されている。まさに「神は死んだ」のであり、それゆえ価値はもはや超越的なもの、人間の背後の世界にあるものとみなされてはならず、むしろわれわれ自身によって積極的に創造されなければならないとみなされる。そしてこのことは、以下に見るようにヴェーバーにとっても「認識という木の実を食べたわれわれの時代」、すなわち脱呪術化された時代における人間の運命だったのである。

II

ヴェーバーが生きていた時代は、前節で見たようなニーチェの診断によって完全に支配されていた時代であった。ポイカートが指摘しているように、ヴェーバーの「科学論」の認識論的基礎は、ニーチェの時代診断との対決だったのである⁽¹⁷⁾。ところで、もちろんこうした問題意識は当時何もヴェーバーだけが有していたというわけではない。例えば、マックス・シェーラーの『人間における永遠なるもの』や『宇宙における人間の地位』もニーチェとの対決の試みの一つであると言えよう⁽¹⁸⁾。けれども、「本質直観」という（ヴェーバーの立場から見ればわけのわからない）非理性的作用を基礎にして、「宇宙における人間の地位」の独自性を無批判的に擁護しようとするシェーラーの試みは、ヴェーバーの知的誠実さにとっては全く許されないことであった。それゆえ、ヴェーバーは『宗教社会学論集』の序において、明らかにシェーラーのことを念頭に置いて以下のように述べている⁽¹⁹⁾。

「直観」を欲する人間は、映画館に行けばよい。こうした人間には今日この問題領域でも文学的形式において大量のものが提供されている⁽²⁰⁾。

けれども、こうした状況はどのようにして出現することになったのであろうか。ヴェーバーによれば、本来は「苦難の神義論」、すなわち神の正しさと世界の不公平とを調停しようという試みの中で最も合理的であったカルヴァンの「予定説」においては、神はもはや人間の手が届かないはるかな高処へと追いやられてしまった。全能の神の意志を、それに比べれば虫けらに等しい人間が問うような不遜なことは、カルヴィニズムにおいてはもはや一切許されなくなったのである。したがって、人々はただ自らの死後の救いの間接的な確証のために、合理的に組織された世俗的労働に禁欲的に励み、それによって資本が蓄積された。けれども、そのように棚上げされた神はすぐに忘れられ、その結果として全く皮肉なことに無神論が登場することとなった。その際後に残されたものは、理性的な世界秩序に対する（理性的根拠のない）信仰と、「神の似姿」としての人間による（日常生活の隅々にまで及ぶ）世界支配の正当化であった。すなわち、啓蒙においては従来の神に代わって「科学的理性」という神が新たな支配者となった。さらにこうしたいわば「世俗的神義論」は、徹底的に世界の「脱呪

術化」を推進することとなったのである。

しかし、ニーチェが正当にも主張したように、科学が世界に意味を与えることなど土台無理なのである。このことは、ヴェーバーの『職業としての学問（科学）』の中心的主題でもあった。すなわち、もし科学が世界の「意味」ということについて何か教えるとすれば、「それは世界の『意味』というようなものが存在するという信仰を根本から絶滅させること」⁽²¹⁾なのである。さらに、そもそも「無前提の科学」などというものが存在し得ないという点でもヴェーバーはニーチェの見解を受け継いでいる。すなわち、「科学的研究から出てくるものは、『知るに値する』という意味で重要である」⁽²²⁾ということが、科学においてすでに前提とされているのである。それどころか、科学はどんな非理性的な前提のためにも奉仕し得るのであり、その例としてナチスや最近わが国でも事件を起こした新興宗教の団体が科学技術を極度に愛好していたことが印象的であろう。けれども、他方において「神的なものとの共同体における生活の根本前提は科学の理性主義や主知主義からの解放である」⁽²³⁾と考えて宗教的体験を求める人たちが、「体験」という非理性的なものを無理に合理化しようとすることもまた最初から根本的矛盾に陥っているのである。

さらに西洋近代の問題は、文化人にとっては「死」の意味がもはや失われてしまったという、トルストイによって指摘された事実である。その理由についてヴェーバーは以下のように述べている。

そしてその理由は、文明化され、「進歩」へと、無限のものへと投げ込まれた個人の生活は、その本来の内在的意味からして終局というものを持ち得ないからである。なぜなら、進歩の中にいる者の前には、常にさらなる進歩が横たわっており、死ぬ運命にある者は誰も無限の中にある高処へと昇ることはできないのである。アブラハムや古代の農夫のような者は「年老いて生きることに飽きて (lebensgestättigt)」死んだが、その理由は彼が生命の有機的循環の中にいたからであり、さらに彼の人生が彼に提供したものの意味をその晩年にはわかっていたからであり、彼が解きたいと願ういかなる謎も残っておらず、したがって人生に「満足する」ことができたからである。しかし文化人は、思想、知識、問題によってますます豊かになる文明の中にいることで、「生きることに疲れる」(lebensmüde)ことはできるが、生きることに飽きることはできない。というのは、彼は精神の生活が絶えず新たに生み出すものから、ただほんの僅かな部分のみを、それも常に一時的なもののみで最終的でないものを掠め取るだけだからである。それゆえ、文化人にとって死は無意味なできごとである。そして死が無意味であるから、まさしくその無意味な「進歩性」によって死に無意味というレッテルを貼る文化生活それ自体も無意味なのである⁽²⁴⁾。

したがって、ここに大いなるパラドックスが完結したことになる。魂の救済をひたすら希

求した禁欲的ピューリタンたちの努力が産み出したものは、自らの意図に全く反するもの、すなわち資本主義と官僚制であり、さらにそれによって世界の意味に関する確信は崩壊した。いわゆる「教養市民層」が抱いていたおめでたい進歩史観は終焉したのである。啓蒙主義者たちが夢に見た「理性の王国」のようなものは、全くの幻想に過ぎなかった。科学的理性の発展によってもたらされた「神の死」は、同時に人間存在の決定的な意味喪失をもたらした。この点に関してヴェーバーは、さらに以下のように述べている。

認識という木の実を食べた一つの文化時代の運命は、以下のことを知らなくてはならないということである。すなわち、われわれは世界の出来事の意味を、それがどれほど完全であっても、その出来事の探求の結果から読み取ることはできず、意味を自ら創造することができなければならないということ、「世界観」は進歩する経験的知識の産物では決してあり得ないということ、それゆえわれわれを最も強力に動かす最高の理想は、われわれにとってと全く同じように他人にとって聖であるような他の理想との戦いにおいてのみ作用をいつの時代も及ぼし得るということである⁽²⁵⁾。

すなわち、これが一神教による支配がもはや過去のものとなってしまったわれわれの時代における、「神々の闘争」の意味であった。各人の究極的立場に基づいて、各人は誰が彼にとっての神であり、誰が彼にとっての悪魔であるかを決定しなければならないが、こうしたことが「今日宗教における『日常』(Alltag)なのである。」⁽²⁶⁾ヴェーバーにとってはこうした「日常」に堪えることができずに直接的な「体験」を求めることは、人間の弱さの証明ではない。その際、先に見たようにニーチェは「芸術」こそが「科学」の真の敵対者であるとしみなしていたが、ヴェーバーも同様に芸術による「日常」からの救済的機能を認めている。実際、彼は詩人リルケを深く尊敬していたという証言がある⁽²⁷⁾。けれども、他方においてさらに「もしも記念碑のように壮大な芸術的心情を無理強いしたり、それを『造り出そう』としたりすれば、最近20年間の多くの記念碑におけるような惨めな出来損ないが成立する」⁽²⁸⁾と言われており、したがってヴェーバーがこの点においても決して楽観的でなかったことが明らかであると言えよう。

さらにヴェーバーにとって、世界の理性化は同時に徹底的な管理社会の登場を意味していた。この点に関して、彼は以下のように述べている。

ピューリタンは職業人であろうと欲した。－われわれは職業人であらざるを得ない。なぜなら、禁欲は僧房から職業生活の中へと移され、世俗内的道德を支配し始めた結果として、禁欲は機構的・機械的生産の技術的・経済的条件に結び付けられた近代的経済秩序の、かの強力なコスモスを作り上げることに助力したのであるが、このコスモスは今日圧倒的な強制力でこの動力装置の中に入り込む一切の個人……の生活様式を決定しており、おそらく化石化した燃料の最後の一片が燃え尽きるまで決定してゆくであろう。

バクスターの見解によれば、外的な物についての配慮は単に「いつでも脱ぐことができる薄いマント」のようにその聖人たちの肩にかけられているべきであった。けれども、不幸な運命はこのマントを鋼鉄のように堅い檻にしてしまった。禁欲が現世を改造し、現世の中で影響を及ぼそうと試みた結果、現世における外的な物はかつての歴史になかったほどの、増大しついに逃れることができないような人間に対する力を獲得した。今日では、禁欲の精神は—最終的にかどうかは誰が知るであろうか？—この檻から逃れ去った。いずれにせよ勝利した資本主義は、機構的基礎の上に立って以来こうした支えをもはや必要としない。禁欲のおめでたい後継者の、すなわち啓蒙の薔薇色の雰囲気もまた、今日最終的に消え失せたようであり、「職業義務」の思想はかつての宗教的信仰内容の亡霊として、われわれの生活の中をうろついているのである⁽²⁹⁾。

こうした発展の結果としては三つの可能性が考えられた。すなわち、新しい預言者が現われるか、あるいは過去の理想が強力に復活するか、あるいは中国のような機械的化石化が生じるかである。そして最後の場合には、ニーチェが描いたような「末人たち」が登場することになるのである。おそらくヴェーバーが求めていたものは新しい本物の「預言」であったように思われる。けれども、その点に関してもヴェーバーは決して楽観的ではなかった。先に見たように、理性化と主知化はもはやわれわれにとって不可避な時代の宿命であり、真性の新しいカリスマ的指導者が登場し得るなどとはヴェーバーはほとんど信じていなかったように思われる。さらに芸術の場合と同様、本物の預言なしに新たな指導者を作り出すことは不可能であり、このような観点からヴェーバーはシェーラーなどの安易な非理性主義やゲオルゲクライスに代表される神秘的な人格の帰依を却けたのである⁽³⁰⁾。さらに、第二の道は「知性の犠牲」でしかなかった。「神のない、預言者のない時代」にヴェーバーが要請したことは、ただ待っているだけではなく、「自分の仕事 (Sache) に取りかかり、『日々の要求』に従うこと」⁽³¹⁾であったが、それは各人が自らの人生を操っているデーモンを発見して、それに従うことによってのみなされ得る。『社会学や経済学における「価値自由」の意味』における以下のことばも、同じことを述べていると言えよう。

「一つの人格であること」、これは意図的に欲してできるようなことではない。人格に(おそらく!) なるための唯一の道とは、「仕事」に対する容赦ない献身、この仕事と仕事に由来する「日々の要求」が個々の場合にどのように見えようともそうすることであるという思想に、今成長しつつある世代が……慣れることが望ましい⁽³²⁾。

いずれにせよ、こうした点においてヴェーバーがニーチェの「英雄主義」を一つの形で受け継いでいることは明らかであると言えよう。すなわち、ヴェーバーが「世俗化された清教徒」であるという金子榮一氏の論評が⁽³³⁾、このような「仕事に対する献身」の要求において正当化されるとすれば、それはニーチェにおける「永劫回帰」の意識に基づく自己訓育の要

求と同じエートスの現れなのである⁽³⁴⁾。

III

ヴェーバーの死後、歴史は彼の期待に反して、しかしおそらくはその予想通りに、第三の道を進んでいる。ドイツにおける新しい「指導者」(Führer)が見事にそのインチキぶりを露呈したことは、われわれにとって周知の事実である。さらに、ヒトラー政権下のドイツは、実際には「鋼鉄の檻」としての「官僚制」が多くの面で支配的となった社会でもあった。アウシュヴィッツの悲劇には、まさしく「末人たち」、すなわち「精神のない専門人」が大きな役割を果たしていると言えよう。それどころか、アウシュヴィッツが表面上は消滅した1945年以降も社会の化石化はますます世界全体に広がり、それによって現代はもはや完全に末人たちの天下となったように思われる。

末人たちの世界においては、宗教的熱狂はもはや醒め、資本主義は人間的土台に基づくようになった。脱呪術化され、理性化された近代資本主義社会においては、「全体」としての人間はもはや必要とされない。ヘニスは、禁欲的ピューリタニズムにおいて存在した全体的人間は、個性性を超越した「仕事」(Sache)に対する完全な人格的「帰依」の能力があり、その仕事を「内側から」促されることによって実現したとみなしている。そこでは「人格に対してであれ、仕事に対してであれ、人間の関係は『倫理的』でなければならず、それゆえ『内側から』解釈可能であり、個人的に充たし得なければならない」⁽³⁵⁾のである。さらにヘニスによれば、非日常的なものではなく日常的なものが「仕事」において問題になり、それによって日常の完全な倫理的解釈の可能性が歴史上一度だけ現われたのが西洋の禁欲的ピューリタニズムにおいてであり、そのことを通じて近代資本主義が登場することになったことがヴェーバーにとって重大であった⁽³⁶⁾。けれども脱呪術化によってこうした事情は変化した。すなわち、「資本主義の『精神』と呼ぶことができるようなものによって実際完全に浸透されている生活に適した、かの特殊な特色すべてとは、冷静で人間性とは無縁の『物象性』

(Sachlichkeit)、『計算性』、合理的一貫性、あらゆる生活の素朴さを取り去られた労働の真剣さと専門人的狭隘化」⁽³⁷⁾である。そこでは真面目な人間においては倫理的自己正当化の完結した統一が欠けており、この統一はすぐにそれとわかるような「間に合わせ」(Surrogat)によって代理されるのである。その場合、「資本主義は今日のようにますます宿命論的に堪え忍ばれる不可避性として、あるいは近代的様式の自由主義⁽³⁸⁾も含めた啓蒙時代におけるように(例えばライプニッツの弁神論の意味で)相対的に最善の世界から相対的に最善のものを作り出すための何らかの相対的に最善の手段として正当化されている。けれども、資本主義はまさしく最も真面目な人間にとってはもはや最終的な、完結し指摘可能な、人格の統一性

に基づく生活様式の外的表現と思われることが容易でないのである。」⁽³⁹⁾すなわち、ピューリタニズムにおいては「職業と人格性の最も内的な倫理的核心……とは、一つの確固とした統一」⁽⁴⁰⁾を成していた。こうした統一は近代においては完全に失われることとなったのである。

その際ヴェーバーにとって最も問題であったのは、近代の発展において人格的支配関係が脱落し、その結果登場した「無人格的」(apersonal) 社会関係は、もはやいかなる意味でも倫理的に解釈することができないということであった。この点をヘニスハヴェーバーの以下の文章を引用することによって明らかにしている⁽⁴¹⁾。

近代的発展の特徴は労働体制の基礎としての人格的支配関係の脱落、それと共に被支配階級の依存性の、主観的で心理学的な、宗教的・倫理的解釈や刻印を受け入れる諸前提の脱落である。手工業、農業労働体制において、そしてまさしく農業大経営の労働体制においても、あらゆる労働関係がそうであるような服従関係にとっての心理学的土台、すなわち主人に対する人格的・個人的関係は現存している。……しかし近代的発展は、ますます所有者階級の非人格的(unpersönlich) 支配にそれを替え、純粹に業務上の関係に人格的关系を替え、見通すことも把握することもできない未知の力に対する納税義務に人格的従属を替え、それによって支配者と被支配者の関係を倫理的・宗教的に把握する可能性を取り除いてしまう⁽⁴²⁾。

さらに、『経済と社会』における以下のような文章も印象的であろう。

一切の人間と人間との純粹に人格的な関係は、それが何であれ、最も完全な奴隷化も含めて、倫理的に規制され得、そのような関係には倫理的要請が措定され得る。なぜなら、人格的な関係の形成は関与者の個人的意志に依存しており、それゆえ慈善的徳性の展開に余地を与えるからである。しかし、業務上合理的な関係はそうではなく、しかも関係がますます合理的に分化されればされるほどそうでなくなる。不動産銀行の抵当権設定者に対する抵当証券所有者の関係、国税納付者に対する国債証書所有者の関係、工場労働者に対する株主の関係、外国の農場労働者に対するタバコ輸入業者の関係、鉱山労働者に対する工業原料消費者の関係、これらは単に事実上のみならず原理的にも慈善によっては規制不可能である。市場社会形成(Marktvergesellschaftung)を基礎とする経済の物象化(Versachlichung)は、どこまでもその固有の物象的な(sachlich) 法則に従うのであるが、そうした法則性を無視することは経済的失敗という結果を、長い間には経済的没落という結果をもたらす。合理的な経済社会形成はいつでもこうした意味での物象化であり、物象的・理性的な社会的行為のコスモスは具体的人格に対する慈善の要求を通じては支配され得ない。資本主義の物象化されたコスモスはなおさらそのための場所を提供することがないのである⁽⁴³⁾。

ヴェーバーにとって近代という「末人たちの国」を目の前にした時代が何を意味したのか、

今や全く明らかであろう。それはまさに人間と人間との間に一切の「倫理的関係」が生じ得ない時代、すなわち経済的資本支配という「鋼鉄の檻」の「非人格的」性格によって、人間同志の関係が倫理的でも反倫理的でもなく、「無倫理的」(anethisch)になった時代であった⁽⁴⁴⁾。このような点でヴェーバーはマルクスの「物象化論」から多くのものを受け継いでいると言えよう。けれどもさらに、マルクスのようにこうした「鋼鉄の檻」が社会主義の到来によって簡単に廃棄されると考えるほどヴェーバーは楽観的ではなかった。それどころか、社会主義は官僚制的支配の一元化であるとみなされ、したがっていくつかのレベルにおいて官僚制が併存する資本主義よりもいっそう悪い結果をもたらさざるを得ないのである。この点に関して彼は以下のように述べている。

官僚制的な優越性を獲得した大きな手段は専門知識である。専門知識の絶対的不可欠性は財貨調達技術とその効率的運用が命ずるのであり、そうした事情はそれが資本主義的になされても社会主義的になされても全く変わらない。それどころか、財貨調達が社会主義的に組織されれば、資本主義の場合と同じ技術的成果をあげようとするなら、専門官僚制の意義がむしろ法外に増大するという結果にさえなるであろう⁽⁴⁵⁾。

すなわち、ヴェーバーにおいては社会主義革命などのような手段によって「鋼鉄の檻」を克服することはもはや不可能とみなされるのである⁽⁴⁶⁾。資本主義はヴェーバーにとっては、まさしく近代人の運命なのであった。

結語

前節まで見てきたことから、ヴェーバーが「西洋近代」に普遍的意義を認め、それを称揚していたなどという従来の見解がもはや成り立ち得ないことが明らかであろう。ヴェーバーにとって近代の最大の問題は、そこでは脱呪術化によって世界の意味が失われてしまい、その代わりに巨大な官僚制機構という「鋼鉄の檻」が登場したという点である。その中では人間の「全体性」は消滅し、その根底を失ったいわば「道具的理性」による人間の「物象化」が生じたのである。そこでは人間は「幸福」を見出したと思ひ込み、生の意味などについて自らに問うこともなく、皆と同じに快適に暮らすことで満足するような「末人」と化した。家庭では良き夫であり良き父親である男が、その一方でアウシュヴィッツの看守としてユダヤ人や障害者を平然と、しかもきわめて能率的にガス室に追いやる。あるいは規定だからという理由で、生活保護を受けている人の家の冷房装置を撤去させる、自らの職務に忠実な公務員。あるいは今日「生命倫理」という名前で流行している学問分野の中の多くの文献に見られる、人間をあたかも快楽機械あるいは臓器の集合としかみなしていないような空虚な議論⁽⁴⁷⁾。これらはまさしくニーチェやヴェーバーが描いた末人たち、「精神のない専門人」の現

実化である。すなわち、ことばの本来の意味での「倫理」は、こうした末人たちの世界ではもはや問題となり得なくなったのである。

しかしながら、他方においてヴェーバーは西洋近代の普遍性を、その否定的な側面も含めて認めていたことも事実である。すなわち、周知のように『宗教社会学論集』の主題は「どのような諸事情の連鎖が、まさしく西洋（Okzident）という地盤において、そこにおいてのみ、普遍的な意味と普遍的な妥当性を有するような発展傾向にあるような文化現象—と少なくともわれわれはそう好んで思うのだが—が登場するように導いたのであろうか」⁽⁴⁸⁾ということであった。実際、今日西洋的な科学技術や制度は世界全体を覆っている。例えば、西洋文化に対して敵対的なイスラムなどの国々においても、戦争は西洋的な手段によって行なわれている。アジアやアフリカの独裁国家も、自らを「共和国」と呼ぶ。すなわち、いわゆる「発展途上国」においては、いかにして西洋の技術や制度を早く取り入れるかということが生き残りのための最大の問題となっていることは疑い得ないであろう⁽⁴⁹⁾。

ヴェーバーの結論は、こうした普遍性が西洋近代の「素晴らしさ」を意味するわけでは決していないということであった。すなわち、山之内靖氏が述べているように、ヴェーバーはもはや他の可能性がわれわれには選択できないという意味で、キリスト教文化が内包する合理化の普遍性を強調したが、同時にそれが逃れようのないような運命的で破壊的な恐ろしい力を伴っていることに警告を発したのであった⁽⁵⁰⁾。このことは、先に見たように科学が幸福の道であるなどと主張する「末人たち」を、ヴェーバーがニーチェを引き合いに出して徹底的に批判していることから明らかであろう。さらに晩年のヴェーバーは、「人権」の時代の獲得物なしには今日どんな保守的な人間であっても生きてゆけないと主張しているが、そのことは同時に個人主義的な活動の自由が官僚制の圧倒的な勢いによって脅かされることを意味したのである⁽⁵¹⁾。

今日文化人類学や環境倫理、さらに深層心理学などの分野において、西洋の科学技術の問題点が様々な側面から指摘されている。しかし、だからといって例えば単純に「東洋的なもの」（そもそもこれがどういう意味なのかが問題であるが）に頼ることなどによって、そうした困難を克服するなどということが今日ではもはや不可能であるのは明らかであろう。敗戦後のわが国が、今日の世界において今でも一定の地位を占めているのは、それが西洋的な科学技術を取り入れることに東洋で最も早く成功したからであるに他ならないであろう。このような観点から見れば、われわれは救いようのない「近代」という運命を引き受けざるを得ないのである。その際、こうした「鋼鉄の檻」から抜け出すためには、すなわちわれわれ自身が「精神のない専門人」や「心情のない享楽人」にならないためには、先立って与えられた世界の意味の喪失がわれわれの時代の運命であるということを認識した上で、自分自身で自らの生の意味を見出すということが、ヴェーバーによって要求されているように思われる。

註

- (1) こうしたヴェーバー理解に関しては, Wilhelm Hennis, *Max Webers Fragestellung*, Tübingen 1987, Max Webers Wissenschaft vom Menschen, Tübingen 1996, を参照。
- (2) 例えば, Friedlich H. Tenbruck, Das Werk Max Webers, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Jg. 27/4. Heft, 1975, S. 663-702. (邦訳, 『マックス・ヴェーバーの業績』, 住谷一彦・小林純・山田正範訳, 未来社, 1997), さらにわが国においては内田芳明『マックス・ヴェーバーと古代史研究』(岩波書店, 1970)の議論などが代表的なものであると言えよう。もっとも, テンブルックは晩年自らの立場をかなり変化させているという。(前川輝光『マックス・ヴェーバーとインドー甦るクシャトリヤ』, 未来社, 1992, 19ページ参照。)
- (3) Detlev Peukert, *Max Webers Diagnose der Moderne*, Göttingen 1989.
- (4) 山之内靖『現代社会の歴史的位相』(日本評論社, 1982), 『ニーチェとヴェーバー』(未来社, 1993)。
- (5) 山之内靖『マックス・ヴェーバー入門』(岩波新書, 1997)を参照。なお, この著書に対して折原浩氏は「学問研究におけるフェア・プレーー着実な連続的發展軌道の堅持のために」(『未来』1997年9月号, 未来社, 28~39ページ)という論文の中で痛烈な批判を加えている。折原氏の議論は, (出典の問題を別にすれば)主としてヴェーバーの神経症の問題と, 彼によるニーチェのルサンチマン論の扱いに関するものであり, それゆえその成否は本論稿の内容には直接的には関わらないが, 一言だけ触れておくと「ヴェーバーにとって, ニーチェとは, 『価値自由』の広い射程のなかに収められた, フェア・プレーーの一対象にすぎなかった」(同論文37ページ, さらに『ヴェーバー「経済と社会」の再構成—トルソの頭』, 東京大学出版会, 1996, 221ページも参照)という折原氏の評価は, 以下に見るように少なくとも本論稿で扱う『職業としての学問』や『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』などの著作には当てはまらないように思われる。なお, 「『祭司対騎士』の対抗軸は何を語りだすか」(『未来』1997年10月号, 未来社, 28~39ページ)は, 山之内氏自身による折原氏への(概ね妥当な)反論である。
- (6) 以下に見るように, ニーチェが提示した問題にヴェーバーが真剣に取り組んでいたことは明らかであり, 内田芳明氏が『ヴェーバー受容と文化のトポロジー』(リプロボート, 1990)の中で, 山之内靖氏がヴェーバーとニーチェとの関わりについて論じていることに対して感情的に反発していることは, 内田氏自身かつてはニーチェの思想がヴェーバーの宗教社会学に対して与えた大いなる刺激について論じているだけに(内田芳明『ヴェーバー社会学の基礎研究』, 岩波書店, 1968, 第3章「ニーチェの心理学説とヴェーバーの宗教社会学」), 理解に苦しむと言わざるを得ない。もっとも, 欧米の学者も以前はヴェーバーとニーチェの思想的関連を無視する傾向にあった。このようなニーチェ拒絶の背景には, モムゼン(Wolfgang J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik, 1890-1920*, Tübingen 1974)における, ニーチェとの関連でヴェーバーをあたかもナチスの先駆者としてとらえるような解釈に対する反発があるのかもしれないが。(もっとも, その場合問題になっているのは1959年に出版された初版である。)モムゼン論争に関しては数多くの文献が出版されているが, わが国でこの論争を概略的に扱ったものとしては, 柳父圀近『エートスとクラトス』(創文社, 1992), さらに佐野誠『ヴェーバーとナチズムの間』(名古屋大学出版会, 1993)などがある。なお, ヴェーバーに対するニーチェの影響が重大であると言っても, もちろんそれによって前者が後者の「弟子」であるなどということが意味されているわけではない。(そんな極端なことを主張

する者は、モムゼンも含めておそらく誰もいないであろう。) ヴェーバーがその際受け入れたのは、あくまでもニーチェの「時代診断」であって、その結論に関しては彼は必ずしも肯定的でなかった。(この問題に関しては、ルサンチマン論に焦点を合わせた別稿を用意している。) ヴェーバーとニーチェとの思想的関連を扱ったものとしては、ポイカート、ヘニス、山之内靖の前掲書の他、Edith Weiller, *Max Weber und die literarische Moderne*, Stuttgart 1994, および大林信治『マックス・ウェーバーと同時代人たち』(岩波書店, 1993), さらにニーチェとの対決という側面の方を際立たせたものとしては、Andrea Germer, *Wissenschaft und Leben*, Göttingen 1994, および雀部幸隆『知と意味の位相』(恒星社厚生閣, 1993) などがある。また、ジンメルとの比較においてヴェーバーのニーチェに対する態度を論じたものとしては、Lawrence A. Scaff, *Fleeing the Iron Cage*, California 1989, がある。なお、今日においてもヴェーバーに対してのニーチェの影響を基本的に否定するものとしては、Wolfgang Schluchter, *Religion und Lebensführung*, 2Bände, Frankfurt am Main 1988, が代表的なものとして挙げられる。前川輝光氏によれば、シュルプターもまたテンブルックと同様に、西洋近代を到達点とする「普遍的進化論」を抱き続けている。(前川輝光『マックス・ヴェーバーとインドー甦るクシャトリヤ』, 53ページ参照。)

- (7) Max Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: *Die protestantische Ethik I*, hg. v. Johannes Winckelmann, 8Aufl., Gütersloh 1991, S.189.
(以下, PE I と略記。)
- (8) Max Weber, Wissenschaft als Beruf, in: *Gesamtausgabe Bd.17*, hg. v. Wolfgang Mommsen und Wolfgang Schluchter, Tübingen 1992, S.92.
- (9) Eduard Baumgarten, *Max Weber: Werk und Person*, Tübingen 1964, S.554ff. なお、折原浩氏はこの証言の信憑性を疑問視しているが(前掲論文38ページ), バウムガルテンがほとんど研究実績がないから評伝でセンセーションを巻き起こそうとする誘惑に駆られやすいというそこでの理由付けは、あまり説得力がないと言えよう。おそらくこの点に関しては、「自説に不都合な研究を全く無視している」という山之内氏に対する折原氏の批判を、折原氏自身に対しても適用することが可能であるように思われる。
- (10) Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra, in: *Nietzsche Werke in zwei Bänden 1*, München 1967, S.552ff.
- (11) Friedrich Nietzsche, Zur Genealogie der Moral, in: *Nietzsche Werke in zwei Bänden 2*, München 1967, S.287, Die fröhliche Wissenschaft, in: *Nietzsche Werke in zwei Bänden 1*, S.507.
- (12) Die fröhliche Wissenschaft, S.507.
- (13) Zur Genealogie der Moral, S.281.
- (14) ebd., S.283.
- (15) ebd., S.282.
- (16) プラトン『国家』(藤沢令夫訳, 岩波書店プラトン全集11, 1976), 700ページ以下参照。
- (17) Peukert, *Max Webers Diagnose der Moderne*, S.11ff.
- (18) Max Scheler, Vom Ewigen im Menschen, in: *Gesammelte Werke Bd.5*, hg. v. Maria Scheler, 5Aufl., Bern 1976, Die Stellung des Menschen im Kosmos, in: *Gesammelte Werke Bd.9*, hg. v. Manfred S. Frings, Bern 1976.
- (19) Vgl., Hennis, *Max Webers Wissenschaft vom Menschen*, S.30ff. もっとも、『宇宙における人間の地位』は本来1926年に行なわれた講演であり、したがってこれをヴェーバーが知っていたということは当然あり得ない。ヴェーバーが読んでいたのは『人間における永遠なるも

の』(1921)に収録された論文の雑誌掲載時である。さらにヴェーバーのシェーラーに対する否定的態度に関しては、シェーラーの元助手による次の文献を参照。Paul Honigsheim, *On Max Weber*, trans. by Joan Rytina, New York 1968.

- (20) Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, 9Aufl., Tübingen 1988, S.14.
(以下, RS I と略記。)その際奇妙なことに, その主著(Der Geist als Widersacher der Seele, in: *Ludwig Klages sämtliche Werke Bd.1-2*, Bonn 1969.)の表題からも明らかなように, 精神を生命の敵とみなすという点でシェーラーよりもはるかに極端な反理性主義の立場にいたルートヴィヒ・クラゲスを, ヴェーバーはカール・ヤスパースと共に批判されるべき「直観を欲する人」から除外している。Vgl., RS I, S.14 Anm. さらに, 『儒教と道教』においてはピューリタンの習性となった自然的衝動生活の狭窄と抑圧に対するクラゲスの論評をヴェーバーは肯定的に評価している。Vgl., RS I, S.530 Anm. なお, シェーラーとクラゲスとの関係については, 拙著『マックス・シェーラーの時代と思想』(春秋社, 1995), 58~62ページおよび90~91ページ参照。
- (21) Wissenschaft als Beruf, S.92.
- (22) ebd., S.93.
- (23) ebd., S.92.
- (24) ebd., S.87ff.
- (25) Max Weber, Die »Objektivität« der sozialwissenschaftlichen und sozialpolitischen Erkenntnis, in: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, hg. v. Johannes Winckelmann, 7Aufl., Tübingen 1988, S.154.
- (26) Wissenschaft als Beruf, S.101.
- (27) Vgl., Marianne Weber, *Max Weber. Ein Lebensbild*, 3Aufl., Tübingen 1984, S.506, Hennis, *Max Webers Fragestellung*, S.188. さらに, ホーニッヒスハイムやスカップの前掲書も参照。もっとも, ヴェーバーの同時代においては, それとは反対の「ヴェーバーは芸術を敵視した」という意見が支配的であった。Vgl., Weiller, *Max Weber und die literarische Moderne*, S.1.しかし, さらにヴァイラーによれば実際には全くそうではなく, ヴェーバーは芸術一般に対して大いなる関心を抱いていた。Vgl., ebd., S.20ff.
- (28) Wissenschaft als Beruf, S.110.
- (29) PE I, S.188.
- (30) ヴァイラーによれば, ヴェーバーとゲオルゲクライスは真理, 科学, 生に関する論争において共に自らの主張の証言者としてニーチェを引き合いに出している。その際ヴェーバーは科学における価値措定の禁欲に対するニーチェの要求を考慮に入れているのに対して, ゲオルゲクライスはニーチェに関連付けて科学の主体および文化科学の客体としての「偉大なる人格」を宣言している。Vgl., Weiller, *Max Weber und die literarische Moderne*, S.49.
- (31) Wissenschaft als Beruf, S.111.
- (32) Max Weber, Der Sinn der »Wertfreiheit« der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften, in: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, S.494.
- (33) 金子榮一『マックス・ウェーバー研究』(創文社, 1957), 105ページ参照。なお, ヴェーバーに対する金子氏のこうした評価を, そのままの形では受け入れることができないということに関しては, 折原浩『危機における人間と学問』(未来社, 1969), 257ページ以下を参照。
- (34) Vgl., Weiller, *Max Weber und die literarische Moderne*, S.52ff. 山之内靖『ニーチェとヴェーバー』, 54ページも参照。ただし, ヴァイラーは両者の相違も指摘している。さらに, 雀部幸隆氏はヴェーバーがニーチェの永劫回帰説に対して取っていた距離を強調している。

(『知と意味の位相』, 294ページ以下参照。) ヴェーバー自身のこととしては, PE I, S. 211. を参照。

- (35) Hennis, *Max Webers Fragestellung*, S. 99ff.
- (36) ebd.
- (37) Max Weber, Antikritisches Schlußwort zum »Geist des Kapitalismus«, in: *Die protestantische Ethik II*, hg. v. Johannes Winckelmann, 5Aufl., Gütersloh 1987, S. 296ff.
(以下, PEII と略記。) なお, 本論稿ではヴェーバーとマルクスとの思想的関連性を明確にするために, „Sachlichkeit“を「物象性」, „Versachlichung“を「物象化」, „sachlich“を「物象的」と訳したが, この訳語自体が果たして適当であるかどうかについては議論の余地があらう。
- (38) 原文では, „Literalismus“となっているが, 各種の辞書を参照しても意味不明であり, 文脈上から, „Liberalismus“の誤植とみなす。
- (39) PEII, S. 297.
- (40) PEII, S. 319.
- (41) Hennis, *Max Webers Fragestellung*, S. 101ff. ヘニスによれば, 人物的連関の可能性とそうした可能性を拒否する物象化された(それゆえ倫理的解釈の不可能な)非人格的特性との対立は, ヴェーバーの著作においてはゼクテと教会, 結社とアンシュタルト, 共同体化と社会化, 人格の権威による支配と利害布置状況(Interessenkonstellation)による支配などの対概念という形で登場している。なお, ヘニスの見解とは反対に, 山之内靖氏はカルヴィニズムの教説における非人間性, すなわち隣人の罪惡に対して寛大な扱いをするのではなく, むしろそうした罪人を「神の敵」として徹底的な憎悪や軽蔑の対象にすることがふさわしいという結論の中に, すでに「精神のない専門人」の起源が認められると主張している。(『マックス・ヴェーバー入門』, 82ページ以下参照。) さらに, 折原浩氏もヴェーバーの近代ヨーロッパ人批判は自ら職業人であろうとした清教徒にも向けられているとみなしている。(『危機における人間と学問』, 257ページ参照。) いずれにせよ, 「鋼鉄の檻」から抜け出すためには初期のプロテスタンティズムの禁欲的精神を復活させればよいなどという, 「おめでたい」アナクロニズムが成功する可能性をヴェーバー自身が本当に信じていたとは先にも触れたように到底考えられない。
- (42) Max Weber, Was heißt Christlich-Sozial? in: *Die christliche Welt* 8. Jg. (1894), Nr. 20, Sp. 472-474.
- (43) Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, hg. v. Johannes Winckelmann, 5Aufl., Tübingen 1976, S. 353. さらに, 『宗教社会学論集』の「中間考察」にも類似した表現が見られる。そこでも同様の観点から, 「貨幣は人間生活の中に存在するものの中で, 最も抽象的で『最も非人格的なもの』であり」, したがって「資本主義の経済秩序は, それがより合理的に, それゆえ非人格的になればなるほど」, 宗教的友愛倫理とは無関係になると言われている。Vgl., RS I, S. 544.
- (44) *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 708ff.
- (45) ebd., S. 128.
- (46) この問題に関しては別稿を用意している。さしあたりは, 雀部幸隆『知と意味の位相』の第4章を参照。
- (47) この点に関しては, 拙著『理性の光と闇』(北樹出版, 1997)の104ページ以下を参照。さらに, 「生命倫理」における人間観が孕んでいる様々な問題点に関しては, 別稿を用意している。なお, 現代日本における末人の状況に関しては, 精神科医としての体験に基づく大平健氏の

『豊かさの精神病理』（岩波新書，1990）および『やさしさの精神病理』（岩波新書，1995）が示唆的である。

- (48) RS I, S.1.
- (49) この点に関しては，拙著『理性の光と闇』，192ページ以下を参照。
- (50) 山之内靖『マックス・ヴェーバー入門』，220ページ参照。
- (51) Max Weber, Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland, in: *Gesammelte politischen Schriften*, hg. v. Johannes Winckelmann, 5Aufl., Tübingen 1988, S.333.

Webers Kritik an der Moderne

Masahiro AUCHI

In letztem Jahrhundert diagnostizierte Friedrich Nietzsche das Schicksal der Zukunft von Europa. Nach ihm sei die christliche Moral von sich selbst schon zugrunde gerichtet worden, denn der Glauben an die göttliche Vernunft könne den Zweifel aufgrund der christlichen Ehrlichkeit nicht mehr überwinden. Dabei sei die Wissenschaft nie der Feind des asketischen Ideal vom Christentum, also könne sie Werte nicht von sich schaffen. In dieser Lage werden die „letzten Menschen“ auftreten, die sich einbilden, das Glück selbst erfindet zu haben, und Liebe, Sehnsucht und Leidenschaft verloren haben.

Es ist diese Diagnose von Nietzsche, die Max Weber zum Ausgangspunkt von seiner Fragestellung machte. Das berühmte Wort von Weber, „Fachmenschen ohne Geist, Genußmenschen ohne Herz“, ist der andere Ausdruck von Nietzsches letzten Menschen. Nach Weber sei der Sinn unseres Lebens durch die Rationalisierung und Entzauberung der Welt, die der asketische Protestantismus als Folge gebracht habe, verlorengegangen. Aber das Jagen von modernen Menschen nach dem „Erlebnis“ sei der Beweis der Schwäche, daß sie dem Schicksal der Zeit nicht in ihr ernstes Antlitz blicken können.

Es scheint, daß heute die „letzten Menschen“ über das ganze Land herrschen. Die Beziehungen von Menschen werden in der modernen unpersönlichen Gesellschaft versachlicht, also werden sie nicht ethisch, sondern anethisch. Aber nach Weber sei die Entzauberung der Welt unser unvermeidbares Schicksal, und so müssen wir den Sinn der Welt selbst finden.